

Women's Perception of Modesty, Phenomenological Investigation

Mohammad Taghi

Karami Ghahi 

Associate Professor of Women Studies,
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Shima Aliabadi *

PhD Candidate of Women Studies, , Shahid
Beheshti University, Tehran, Iran

Abstract

Modesty has always been considered a cultural value in Iranian society although it is widely used, it has long been an important part of the ideal femininity of Iranian society. In addition to culture, modesty is emphasized in formal religious discourse and it is closely related to hijab and some female behaviors. Such an approach has led to the mentality that modesty has disappeared from society by reducing the desire of women to the desired formal patterns of hijab in recent years. But today, modesty is an important and living trait and we may talk about changing the meaning of modesty. In this study, following the discovery of the meaning of modesty in Iranian women and their perception of this category, by adopting a phenomenological approach and using the method of thematic analysis, in-depth semi-structured interviews with 20 women aged 18-35 years to provide a formulation of meanings. The three main categories of "Liberation policy - politics of life", "Restrained and empathetic rethinking" and "Embodied formal construction" were extracted and it is indicative of the three categories of Iranian women 's encounter with the category of modesty, which has been able to shape the mental space of women in relation to this concept.

Keywords: Modesty, Rethinking, Subjectivity, Formal Discourse, Women.

The present paper is extracted from MA Thesis of Shima Aliabadi, Allameh Tabataba'i University.

* Corresponding Author: Shima.aliabadi91@gmail.com

How to Cite: Karami Ghahi. M. T., Aliabadi. Sh. (2022). Women's Perception of Modesty, Phenomenological Investigation, *Quarterly Journal of Social sciences*, 28(95), 71-106.



درک و تصور زنان از مقوله حیا؛ بررسی پدیدارشناختی

دانشیار مطالعات زنان، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

محمد تقی کرمی

دانشجوی دکتری مطالعات زنان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

شیما علی آبادی *

چکیده

حیا در جامعه ایرانی همواره از ارزش‌های فرهنگی محسوب شده و اگرچه کاربرد عام دارد ولی از گذشته بخش مهمی از زنانگی آرمانی جامعه ایرانی را تشکیل داده است. علاوه بر فرهنگ، در گفتمان دینی رسمی نیز بر حیا تأکید می‌شود و پیوند وثیقی نیز با حجاب و برخی رفتارهای زن دارد. چنین رویکردی موجب شده است با کمتر شدن تمایل زنان به الگوهای مطلوب رسمی حجاب در سال‌های اخیر، این ذهنیت ایجاد شود که حیا از جامعه رخت بسته است؛ اما در جامعه امروز حیا صفتی مهم و زنده است و شاید بتوان از تغییر معنای آن نزد زنان صحبت کرد. در این پژوهش به دنبال کشف معنای حیا در نزد زنان ایرانی و درک و تصور ایشان از این مقوله، با اتخاذ رویکرد پدیدارشناختی و استفاده از روش تحلیل مضمونی، ضمن مصاحبه عمیق نیمه‌ساخت‌یافته با ۲۰ نفر از زنان ۱۸ تا ۳۵ سال به ارائه صورت‌بندی از معنای حیا نزد زنان ایرانی پرداخته شد. سه مقوله اصلی «سیاست‌رهایی‌بخش-سیاست‌زندگی»، «بازاندیشی مقید و هم‌دلانه» و «ساخت رسمی تجسدیافته»، مقولاتی بودند که استخراج شدند و گویای سه دسته مواجهه زنان ایرانی با مقوله حیاست که توانسته فضای بین‌الذهانی زنان در نسبت با این مفهوم را شکل دهد.

کلیدواژه‌ها: حیا، بازاندیشی، سوژگی، گفتمان رسمی، زنان.

مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد شیما علی آبادی دانشگاه علامه طباطبائی است

* نویسنده مسئول: Shima.aliabadi91@gmail.com

طرح مسئله

حیا در جامعه ایرانی همواره از ارزش‌های فرهنگی محسوب شده و اگرچه کاربرد عام دارد ولی از گذشته بخش مهمی از زنانگی آرمانی جامعه ایرانی را تشکیل داده است. توصیفات مختلفی در ادبیات و محاورات روزمره جامعه ایرانی در بیان شاخصه‌های این صفت آمده است: آفتاب و مهتاب ندیدن، سرخ شدن گونه‌ها از شرم، سربه‌زیر انداختن، چشم در چشم نگاه‌نکردن و نگاه را دزدیدن و... بخشی از این شاخصه‌هاست. هم‌بسته‌هایی نیز در مفاهیم فرهنگی برای حیا وجود دارد که برای زنان مورد تأکید قرار می‌گیرد. عفت، شرم، حجب، پاک‌دامنی و نجابت، برخی از این مفاهیم هم‌بسته با حیاست. در مقابل، صفت «بی‌حیا» برای زنان به‌عنوان یک استیگمای فرهنگی - اجتماعی عمل کرده و زن ایرانی کنش‌های خود را برای فرار از این استیگما شکل می‌دهد.

علاوه بر فرهنگ، در گفتمان دینی رسمی بر حیا تأکید می‌شود. در این گفتمان حیا اگرچه به زنان اختصاص ندارد ولی بار آن برای زنان بیشتر بوده و از سویی نیز پیوند وثیقی با حجاب و برخی رفتارهای زن دارد. به همین سبب نیز در ترویج حجاب در ساحت رسمی، اغلب به مفهوم حیا اشاره می‌شود. برای نمونه در کتاب درسی «پیام‌های آسمانی» پایه هفتم، در درس دوازدهم، اصلی‌ترین مخالفان حکم حجاب را سیاستمدارانی هوسران معرفی می‌کند که اهداف خود را در «بی‌عفتی» زنان می‌بینند و سعی دارند جامعه را به سوی «بی‌حجابی» و برهنگی سوق دهند (پیام‌های آسمانی، پایه هفتم: ۱۳۲). این تأکید و برساخت در رابطه میان حجاب و حیا در زنان، در برنامه‌های صداوسیما نیز وجود دارد. برای نمونه در برنامه «سمت خدا» که برنامه‌ای کارشناسی - مذهبی و پرمخاطب است، تأکید شده که «عفاف محصول حیا است. ثمره عفاف حجاب است... اول توی سر و بعد موی سر، وقتی درون سر اصلاح شد کار حل است.»^۱ «زنی که حیا ندارد نمک ندارد. لباس رفت، حیا رفت.»^۲ علاوه بر این، خطبای نمازهای جمعه و روحانیون در تریبون‌ها و

1. <https://b2n.ir/604816>

2. <https://b2n.ir/187964>

منابر خود بر ارتباط میان حیا در زنان، حجاب به عنوان نماد حیا و برعکس بی‌حجابی نشانه بی‌حیایی در زن تأکید دارند: «حجاب مساوی با عفاف است و جامعه‌ای که حجاب نداشته باشد عفت و حیا هم نخواهد داشت»^۱.

تلازم حیا و همبسته‌های فرهنگی آن و حجاب با یکدیگر به قدری قوی و پررنگ است که شورای فرهنگ عمومی روز ۲۱ تیرماه، سالروز قیام گوه‌رشاد را به عنوان روز «حجاب و عفاف» نام‌گذاری کرده و به این‌گونه رابطه وثیق میان این دو مفهوم را در گفتمان رسمی نشان می‌دهد.

چنین رویکردی موجب شده است با کمتر شدن تمایل زنان به الگوهای مطلوب رسمی حجاب ۲ و تغییر سبک پوشش و آرایش ایشان در سال‌های اخیر، این ذهنیت ایجاد شود که حیا از جامعه رخت بسته است. شاید در نگاه اول بتوان این تغییرات را به حساب کم‌رنگ شدن حیا در زنان ایرانی گذاشت و این‌طور نتیجه گرفت که زنان با گذشت زمان بی‌حیا تر می‌شوند، اما در عین حال، شواهد متعددی گویای آن است که بسیاری از نمودهای حیا همچنان پررنگ است. لفظ حیا همچنان در میان زنان استفاده شده و کنش‌های خود را در نسبت با این صفت اجتماعی تعریف و تحدید می‌کنند. کمتر زنی را می‌توان یافت که در مقابل صفت و خطاب «بی‌حیا»، بی‌تفاوت باشد. این موارد چنین می‌رساند که در جامعه امروز حیا صفتی مهم و زنده است اما دیگر همچون گذشته یکدست نیست و همه زنان نگاه یکسانی نسبت به حیا و باحیا بودن ندارند و در واقع شاید بتوان گفت که جامعه ایرانی در نسبت با حیا، به نوعی دچار یک شکاف فرهنگی شده است و برخی ارزش‌های فرهنگی ظهور کرده که در تضاد با باورداشت‌های سنتی قرار دارند. در حقیقت نه می‌توان ادعا کرد حیا در فرهنگ ایرانی، از بین رفته است و نه همچون گذشته عمل می‌کند و این حیا نه مانند گذشته بازتاب و ویژگی‌های مثبت زنانه است و نه به‌طور کلی به ضدارزش تبدیل شده

1. <https://www.irna.ir/news/82969259>

۲. برای نمونه نتایج پژوهش‌های شورای فرهنگ عمومی نشان می‌دهد که رعایت حدود شرعی پوشش تا سال ۱۳۹۲ نسبت به سال ۱۳۸۶ که اولین سنجش انجام شده است، ۱۰ درصد افت کرده و ۱۰ درصد هم از میزان چادری‌ها کاسته شده است. (پورتال مرکز بررسی‌های استراتژیک)

است. امروز شاید بتوان از تغییر معنای حیا صحبت کرد. به نظر می‌رسد معانی، تفاسیر و دلالت‌های کنش معطوف به حیا در جامعه امروز ما و در میان زنان به گونه‌ای است که نمودهای پیشین و توجیحات گذشته دیگر به تنهایی قادر به توضیح حیای امروزی نیست. بخشی از تغییر در وضعیت زنان ایرانی، ناشی از تحولات عاملیت زنان است و بخش دیگر منوط به تغییرات ساختاری در حوزه خانواده و اجتماع است. این مجموعه تغییرات، به تحول سوژگی زنان منجر شده است. امروزه زنان در ساخت اجتماعی، امکان چانه‌زنی بیشتری دارند و با بازاندیشی در معنا تأثیرات شگرفی بر بین‌الذهانیت شکل گرفته حول مفاهیم اجتماعی گذاشته‌اند. (Berger and Luckmann, 1966; Giddens, 1991)

از جمله این مفاهیم اجتماعی، مفهوم حیاست که زنان به‌عنوان عاملان اجتماعی درک و معنایی از آن داشته و معنای خود را نیز وارد فضای اجتماعی می‌سازند. این که زنان چه تعریفی از حیا دارند؟ و آیا خود را با حیا تعریف می‌کنند؟ و چه نسبتی میان پوشش انتخابی خود و حیا برقرار می‌سازند؟ به درک آن‌ها از مقوله حیا مرتبط است. شناخت نگرش ایشان مشخص می‌کند که حیا در ذهن کنشگران به چه معناست؟ و کنشگران، سوژگی خود را در این زمینه چگونه تعریف کرده و تمایزات رفتاری صورت گرفته با خودشان را چگونه تفسیر می‌کنند؟

پیشینه تحقیق

در مرور تجربی مربوط به موضوع پژوهش، از آنجایی که با رویکرد اجتماعی به مفهوم حیا به‌عنوان ساخت اجتماعی پرداخته نشده، پژوهش‌هایی احصا شد که در آن‌ها حیا و همبسته‌های معنایی آن از منظر جامعه‌شناختی مورد بررسی قرار گرفته است.

• در پژوهش «توسعه و اعتبارسنجی مقیاس عفت برای اجتماعات گوناگون مسلمان» که در سال 2018 توسط میلکی وو و مایکل تی. کوین انجام شد، نویسندگان مقیاسی ۱۰ عاملی جهت دستیابی به شاخص‌های حیا از منظر مسلمانان جامعه آمریکایی طراحی و با این مقیاس سعی کردند رفتارهای زنان مسلمان در نسبت با نظام پزشکی و سلامت را بسنجند. مقیاس مدنظر، دارای دو خرده‌مقیاس رفتاری و رویکردی بود که بخش

رفتاری آن مربوط به عادات فردی پوشش و روابط میان دو جنس می‌شد. این پژوهش از آن جهت انجام شد که در جامعه آمریکایی زنان مسلمان برای برخی اقدامات درمانی نظیر ماموگرافی توسط تکنیسین مرد یا رفتن نزد پزشک غیرهمجنس دارای محذوریت بودند و همین امر نیز می‌توانست چالش‌هایی برای نظام سلامت ایجاد کند.

• «زنان و عفت در دوران باستان» عنوان کتابی است که توسط کیت ویلکینسون در ۲۰۱۵ به رشته تحریر درآمده و نگاهی تازه به برخی مستندات مورد مطالعه در رابطه با زهد زنان مسیحی در رم باستان است. با تمرکز بر توصیه‌نامه‌های نگاشته‌شده توسط زنان آن دوران، نویسنده استدلال می‌کند که توجه به توصیف متعارف از عفت زنانه در این نوشتارها می‌تواند نشان‌دهنده فضاهای عاملیت و شکل‌دهی به خود در زندگی زنان مسیحی آن دوران باشد. او از داده‌های مقایسه‌ای مربوط به مردم‌نگاری‌های معاصر زنان مسلمان، هندو و بومیان پاکستانی برای دستیابی به ویژگی‌های ملازم با مفهوم عفت در طول تاریخ باستان و دوران معاصر بهره می‌برد. همچنین به دیدگاه‌های فمینیستی پرداخته و بر این نظر است که حیا در آن دوران کارکردهایی برای زنان داشته و از سویی در شکل‌دهی به هویت زنانه و تعریف زنان از خود نقش مهمی ایفا می‌کرده است.

• در مقاله «بررسی و کارایی مفهوم حیا در شیردهی» که توسط مگان موران در ۱۹۹۹ نگاشته‌شده، به این پرداخته می‌شود که حیا در فرهنگ غربی می‌تواند بر تغذیه کودک با شیر مادر بسیار اثرگذار باشد و لازم است مفهوم حیا مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. مطابق این پژوهش، حیا بر اساس هنجارهای اجتماعی تعریف شده و لزوماً انعکاس‌دهنده برداشت فردی از آنچه باید مناسب باشد، نیست. با این نگاه، حیا به‌عنوان سپر محافظ از زن در برابر تحریم‌های اجتماعی بوده و با نوع پوشش و رفتار زن مرتبط است و از آنجایی که شیردهی تا حدی با رفتار جنسی مرتبط است، تحت تأثیر مفهوم حیا قرار می‌گیرد.

• پژوهش «حس شرم و تحقیر: حقوق بشر و تحقیقی در اجتماع» در سال ۱۹۹۵ توسط ردا هووارد به‌صورت کیفی و با مصاحبه ساختارنیافته انجام شده است. هدف از این

پژوهش بررسی احساسات زنان و سیاهپوستان در جوامعی است که تحت تسلط مردان سفیدپوست اداره می‌شوند. محقق به این نتیجه می‌رسد که تسلط مردان و حس نژادپرستی، هر دو احتمال حس شرم در زنان و سیاهان را افزون می‌کند. زنان و سیاهان به این علت که پایگاه اجتماعی‌شان دائماً در حال پست‌تر شدن است، شرمگین می‌شوند و برای متعادل کردن کنش‌هایشان در این جوامع، باید نقش‌های مردان را برعهده گیرند.

• «در ستایش شرم؛ جامعه‌شناسی حس شرم در ایران» عنوان کتابی است که توسط حسن قاضی‌مرادی در سال ۱۳۹۴ به رشته تحریر درآمده و سعی دارد تمایز و تفاوت میان معنای شرم در دنیای سنت و مدرن جامعه ایرانی را نشان دهد. نویسنده بر این عقیده است که در سنت، حس شرم به معنای تجربه احساس گناه، ننگ، شرمساری و... است و فرد در شرایطی این احساس را در برابر خدا یا دیگران درک می‌کند. همین احساس نیز موجب می‌شده مردم هنجارهای اخلاقی تجویز شده را -به صورت واقعی یا متظاهرانه- برای رهایی از این داغ‌ها موردتوجه قرار دهد و هم‌رنگ جماعت شود. از همین‌روست که دریافت‌های سنتی از شرم با فقدان خودانگیختگی درونی فرد تلازم داشته و همین امر نیز به‌عنوان تمایز اصلی میان درک سنتی و مدرن از حس شرم است. قاضی‌مرادی با ارجاع به نمونه‌هایی از متون کلاسیک ادب دینی یا پندنامه‌ای، دریافت جامعه سنتی ایرانی از حس شرم را بررسی می‌کند، در ادامه جایگاه شرم را در قلمرو سیاسی - اجتماعی مان موردتوجه قرار می‌دهد و تأکید دارد که شرم در معنای نوین آن که اعتلادهنده و رهایی‌بخش است، بایستی موردتوجه قرار گیرد. این کتاب اگرچه از منظری جامعه‌شناختی به موضوع شرم نزدیک می‌شود، اما در این بررسی، تمایزی میان زنان و مردان به‌طور مشخص قائل نشده و شرم را کلیت جامعه ایرانی در دنیای سنت و مدرن موردتوجه قرار می‌دهد.

• پایان‌نامه «بررسی رابطه عمل در حوزه عمومی و میزان تجربه حس شرم به‌مثابه اخلاق اجتماعی در دانشجویان دانشگاه تهران» توسط لیلا علوی در مقطع کارشناسی‌ارشد رشته پژوهش علوم اجتماعی دانشگاه الزهراء (س) و با راهنمایی دکتر علی رجبلو و دکتر مرضیه موسوی‌خامنه در سال ۱۳۸۹ انجام شده است. فرضیه اصلی در این پژوهش مبتنی

بر این است که عمل در حوزه عمومی عاملی تأثیرگذار بر افزایش میزان تجربه حس شرم است. در این پژوهش از نظریه حوزه عمومی هانا آرننت و اصل ارزیابی بازتابی موریس روزنبرگ استفاده شده و متغیرهای آزادی‌باوری، کثرت‌گرایی، خودافشاگری خصوصی و خودافشاگری عمومی، به‌عنوان متغیرهای تأثیرگذار (به شکل مستقیم و غیرمستقیم) بر میزان تجربه حس شرم به‌مثابه اخلاق اجتماعی موردبررسی قرار گرفته‌اند. جامعه آماری این پژوهش ۴۰۰ نفر از دانشجویان دانشگاه تهران در مقاطع تحصیلی مختلف بوده و داده‌ها نیز با استفاده از روش پیمایش و پرسشنامه جمع‌آوری شده است. نتایج نشان می‌دهد که متغیرهای مستقل خودافشاگری عمومی، آزادی‌باوری، کثرت‌گرایی و متغیرهای زمینه‌ای جنسیت و مقطع تحصیلی دانشجویان بر میزان تجربه حس شرم آنان به‌مثابه اخلاق اجتماعی تأثیر معنادار داشته و تنها تأثیر معنادار متغیر خودافشاگری خصوصی بر میزان تجربه حس شرم، به لحاظ آماری مورد تأیید قرار نگرفت.

مرووری بر پژوهش‌های صورت گرفته، حاکی از آن است که درک زنان از مفهوم حیا در این پژوهش‌ها مغفول مانده است. در واقع حیا که از دیربگام ویژگی منتسب به زنان محسوب می‌شود و با «وجود» زن و کنش‌های او اندود شده است، کمتر از زاویه نگاه زنان موردبررسی قرار گرفته و به خوانش‌های زنان از آن توجه نشده است. این در حالی است که درک زنانگی جامعه، مستلزم دریافت خوانش‌های زنان و فهم نگاه ایشان به صفات منضم به زن است.

چارچوب مفهومی

از میان نظریات اجتماعی موجود، در این پژوهش به سه دسته نظریه که به‌نوعی در تحلیل وضعیت می‌تواند به ما یاری رساند، اشاره می‌شود. نظریه نمایشی گافمن، نظریه ساخت اجتماعی واقعیت برگر و لوکمان و نظریه گیدنز، سه نظریه‌ای است که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

اروینگ گافمن^۱ یکی از نظریه پردازان سنت کنش متقابل نمادین است. او با نظریه خود موسوم به «نظریه نمایشی»، «خود» را محصولی از کنش متقابل نمایشی میان کنشگر و حضارش می‌پندارد. در این نمایش، کنشگر می‌کوشد فعالیت‌هایی را انجام دهد که به هر شکلی هر یک از مشارکت‌کنندگان دیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در واقع کنشگر در مقابل «حضار» به «اجرا» ی «نقش» - الگوی از پیش تثبیت‌شده رفتاری که در طول اجرا بروز می‌یابد و می‌تواند در مناسبت‌های دیگر هم ارائه یا بازی شود - می‌پردازد. وقتی که یک فرد یا «مجری» نقش یکسانی را در مناسبت‌های متفاوت اما در برابر حضار یکسان اجرا کند، احتمال شکل‌گیری یک ارتباط اجتماعی زیاد می‌شود. اگر «نقش اجتماعی» را به‌عنوان برعهده گرفتن مجموعه‌ای از حقوق و وظایف مربوط به یک پایگاه خاص در نظر بگیریم، آنگاه می‌توان گفت یک نقش اجتماعی خود شامل یک یا چند نقش است که هر یک از این نقش‌های متفاوت را یک مجری می‌تواند در مجموعه‌ای از مناسبت‌ها برای انواع یکسانی از حضار یا حضاری از افراد یکسان به نمایش بگذارد (Goffman, 1956: 26). در این چارچوب تحلیلی، اگرچه کنشگر در مقام اجرای نقش به‌ظاهر آزاد است و می‌تواند اجرای خود را شکل دهد، اما بایستی به قالب‌های نهادینه‌شده نیز توجه داشت. وقتی کنشگر در قالب یک نقش اجتماعی کنش می‌کند، متوجه می‌شود که یک نمای خاص از قبل برای ایفای این نقش فراهم شده است. به عبارت بهتر «نماها اغلب گزینش و نه ساخته می‌شوند» (Goffman, 1956: 39). از این منظر زنان نیز در نقش‌های مختلف، با نماهای از پیش تعریف‌شده‌ای مواجه هستند که بخشی از این نماها، در قالب صفات منتسب به زنان خود را نشان می‌دهد. صفت حیا از جمله این صفات است که ذیل آن انتظارات رفتاری و پوششی ویژه‌ای برای زنان در نظر گرفته می‌شود.

نکته دیگر آن‌که اجرای کنشگر در مقابل حضار، بیش از کلیت رفتار، به شامل‌شدن و سرمشق قرار دادن ارزش‌های رسماً تأییدشده جامعه گرایش پیدا می‌کند؛ و یک اجرا ارزش‌های رسمی معمول جامعه را برجسته می‌کند. کنشگر به‌عنوان شخصیتی

1. Erving Goffman

که در حال اجرای نمایش است، گویی ضمن فرآیند جامعه‌پذیری تثبیت شده، نقاب منش در درون او جاسازی شده و به حفظ کنترل نمایشی واداشته می‌شود؛ اما ممکن است اتفاقی افتد و کنشگر تصویری از خود عامداً یا غیرعامداً بروز دهد که با تعریف رسماً ارائه شده مغایرت داشته باشد. این تفاوت بین نمایش رسمی و واقعیت به شدت شکافی خجالت‌آور برای کنشگر ایجاد می‌کند. شکافی که در ادامه کنشگر را به پرکردن و ترمیم آن ضمن کنش‌های آتی وامی‌دارد.

گافمن در «نمود خود در زندگی روزمره» مفهوم مهم دیگری را نیز در کنار این مفاهیم مطرح می‌کند. «تیم اجرا» به هر گروهی از افراد اطلاق می‌شود که برای روی صحنه بردن یک روال خاص با هم همکاری می‌کنند. دسته‌ای از افراد که همکاری نزدیکشان برای حفظ تعریف خاصی از موقعیت لازم است. تیم یک گروه‌بندی است اما نه در ارتباط با یک ساختار یا سازمان اجتماعی، بلکه بیشتر در ارتباط با یک کنش متقابل یا مجموعه‌ای از کنش‌های متقابلی که در آن‌ها تعریف مربوطه از موقعیت تداوم بخشیده شود. هم‌تیمی فردی است که کنشگر روی همکاری نمایشی‌اش برای ایجاد تعریف خاصی از موقعیت حساب می‌کند. حتی اگر او به مجازات‌های غیررسمی توجهی نکند یا بخواهد نمایش را ضایع کرده یا از مسیر خارج سازد، باز هم عضوی از تیم است و دقیقاً به دلیل این که عضو تیم است می‌تواند این مشکلات را ایجاد کند. تیم و هم‌تیمی از آن‌جهت حائز اهمیت است که برای نمونه جامعه زنان به‌عنوان یک تیم می‌تواند در ترمیم مشکلات ایجادشده برای تیمشان توسط برخی اعضا، اقدام کنند. تسکین‌دادن و مجازات کردن برخی از فرآیندهای اصلاحی‌ای هستند که در این مواقع فعال می‌شوند (Goffman, 1956: 95-120).

اصطلاح دیگری که در این بازی نمایشی، جالب‌توجه است، «داغ‌ننگ» است. اگرچه این اصطلاح اولین بار برای اشاره به علائم بدنی‌ای به‌کاربرده می‌شده که روی بدن افراد مجرم، خیانت‌کار و به‌طور کل «آلوده» زده می‌شده تا بقیه آن‌ها را بشناسند و در ارتباط با ایشان طریق پرهیز را پیش گیرند، اما امروزه این مدلول وسیع‌تر شده و به هر رسوایی و ننگی اشاره دارد. ضمن آن که نوع ننگ‌ها نیز نسبت به گذشته تغییراتی کرده است. در نگاه

گافمن، جامعه افراد را دسته‌بندی کرده و مجموعه صفاتی را که تصور می‌شود برای هر دسته «طبیعی» است را تثبیت می‌کند. این وضعیت، در هر جامعه‌ای طی فرآیندهای جامعه‌پذیری منتقل شده و افراد بدون اندیشه خاصی در مواجهه با دیگران از آن دسته‌بندی بهره می‌برند. تخطی از برخی از این صفات معیار، می‌تواند فرد را در چشم ما از یک انسان «طبیعی» و «نرمال» به انسانی «کم‌ارزش» و «غیرطبیعی» تبدیل کند. صفتی که توانایی انجام این کار را داشته باشد، یک داغ ننگ است. این استیگما، همبسته‌هایی نظیر عیب، نقص، خطا و... نیز دارد. این داغ شامل تمام صفات نامطلوب نیست، بلکه تنها آن صفاتی را در برمی‌گیرد که با تفکر قالبی ما مبنی بر این که فلان نوع افراد بایستی فلان مدل باشند، ناسازگار است. این صفت شدیداً ننگ‌آور و بدنام‌کننده است و کنش‌هایی را هم در فردی که بر او این داغ خورده و هم سایر افرادی که با او در کنش متقابل قرار می‌گیرند ایجاد می‌کند. قدرت مخرب داغ ننگ نه در ذات آن صفت، بلکه در روابط اجتماعی و کنش‌های انسانی ریشه دارد. در این پژوهش صفت «بی‌حیا»، استیگمایی است که در تنظیم کنش‌های افراد، درک آن‌ها از حیا نبودن یا نبودن خود و دریافتشان از مفهوم حیا مؤثر است.

پیتر برگر^۱ و توماس لوکمان^۲ در سنت پدیدارشناسی بر این عقیده‌اند که جهان روزمره از سویی به پیدایش اندیشه‌ها و شکل‌گیری اعمال کنشگران می‌انجامد و از سوی دیگر توسط کنشگر در جریان ذهنی معنی‌دار زندگی به‌عنوان واقعیت مسلم فرض گرفته می‌شود. پدیده‌های این واقعیت از پیش در الگوهایی تنظیم شده و به نظر می‌رسد مستقل از ادراک فرد و به‌صورت امری عینیت‌یافته است. فرد سنخ‌ها و الگوهایی را در زندگی روزمره می‌یابد که چنین به نظر می‌رسد مستقل از ادراک فردی است و خود را بر ساحت عاملیت تحمیل می‌کند. علاوه بر این، واقعیت زندگی روزمره به‌صورت دنیایی که من با دیگران در آن شریکم، در برابرم جلوه می‌کند و درواقع انسان بدون کنش متقابل با سایر کنشگران، نمی‌تواند در این زندگی روزمره شریک باشد. در هر صورت انسان‌هایی که وارد

1. Peter L. Berger
2. Thomas Luckmann

تعامل می‌شوند، درباره واقعیت جهان از فهم مشترکی برخوردار خواهند شد. دنیای زندگی روزمره وجود خود را در همه‌جا اعلام می‌کند اما همه جنبه‌های آن به یک اندازه نامعماگونه نیست. بلکه زندگی روزمره برای فرد به دو بخش روتین (رهوار) و بخش مسئله‌مند تقسیم می‌شود. فرد تا زمانی که در برخورد با زندگی روزمره، مسئله‌ای برایش مطرح نشود، ترجیح می‌دهد با همان بخش روتین و الگوها و سنخ‌های ارائه‌شده در آن زیست کند. جریان‌های رهوار زندگی روزمره تا زمانی که بی‌وقفه ادامه داشته باشند، به مثابه امور نامعماگونه و بدیهی تلقی می‌شوند اما همین بخش رهوار می‌تواند زمانی تداومش بر اثر پیدایش مسئله‌ای منقطع گردد و در این شرایط، واقعیت زندگی روزمره بخش مشکوک را در آن‌چه قبلاً نامشکوک بوده، ادغام می‌کند (Berger and Luckmann, 1966: 7- 45)

برهمکنش اجتماعی یکی از واقعیت‌های اساسی در زندگی روزمره است. در این برهمکنش «دیگران» نیز حضور دارند. این برهمکنش و حضور دیگران، در پیوستاری قرار دارد که یک قطب آن، ارتباط چهره به چهره و قطب دیگر سنخ‌بندی‌های انتزاعی و بی‌نام‌ونشان است. واقعیت زندگی روزمره سرشار از طرح‌هایی است که به سنخ‌بندی کنش‌ها و معانی می‌پردازد و افراد مطابق آن‌ها رفتار کرده، در برخورد با دیگران دست به ادراک کنش‌های ایشان زده و درنهایت کنش خود را تنظیم می‌کنند. کنشگر حتی در موقعیت چهره به چهره نیز از طریق طرح‌های مربوط به سنخ‌بندی یا نمونه‌پردازی دست به ادراک خواهد زد. هرچند که در موقعیت چهره به چهره هر الگویی که عرضه شود پیوسته در جریان انتقال معانی ذهنی متنوع، دستخوش تغییر و اصلاح خواهد شد و این طرح‌ها در برابر مداخله مستقیم او «آسیب‌پذیر» ترند؛ اما با دورتر شدن از آن و حرکت به سمت دیگر طیف، سنخ‌بندی‌ها بی‌نام‌تر و متصلب‌تر خود را نشان خواهند داد. در این شرایط کمتر در معرض فردی‌سازی جاری در برهمکنش چهره به چهره قرار خواهند گرفت. ساختار اجتماعی برآیند این سنخ‌بندی‌ها و الگوهای تکرارشونده برهمکنش است (Berger and Luckmann, 1966: 46- 53)

برهمکنش اجتماعی فرد با دیگران در زندگی روزمره از «اندوخته دانش اجتماعی» نشئت می‌گیرد؛ اندوخته‌ای که شامل شناخت موقعیت فرد و محدودیت‌های آن، موقعیت افراد در جامعه و نحوه مناسب «رفتار» با آنان است. در واقع این اندوخته «شناخت دستورالعملی» را به فرد می‌دهد. شناختی مربوط به توانایی عملی در اجرای کارهای رهوار و جاری که به انسان می‌گوید برای مقاصد خود چگونه کنش کند. این شناخت دستورالعمل‌هایی را برای غلبه بر مسائل جاری در اختیار کنشگر قرار می‌دهد و کمتر پیش می‌آید که فرد تا زمانی که این دستورالعمل‌ها به او کمک می‌کند، آن‌ها را کنار بگذارد. اندوخته دانش اجتماعی فرد را به طرح‌های سنخ‌بندی برای کارهای رهوار و انواع رویدادها و تجربه‌ها، مجهز می‌سازد. در نگاه برگر و لوکمان، درست است که انسان بر اساس اندوخته دانش اجتماعی، کنش‌های خود را شکل می‌دهد اما نمی‌توان این اندوخته را به مثابه ساختاری تعیین‌کننده و متصلب در نظر گرفت. این اندوخته و نیز به‌طور کل نظم اجتماعی محصول برونی‌ساختن مستمر آدمی و سازندگی مستمر است. (López and Scott, 2000: 45) از این منظر، حیا و کنش‌های ذیل آن اگرچه به‌طور سنتی و در قالب دستورالعمل‌هایی در اختیار زنان قرار گرفته، اما زنان به‌طور روزافزون در کار ساخت معنا برای آن و وارد کردن آن معنا در بین‌الذهانیت جامعه و برونی‌ساختن آن هستند.

علاوه بر این، آنتونی گیدنز^۱ با تمرکز بر تجدد و تحولات بنیادینی که در زندگی عاملان انسانی ایجاد کرده است، زاویه نگاه و مفاهیمی را در اختیار ما می‌گذارد که می‌تواند در ادامه در تبیین وضعیت‌های به‌دست‌آمده در این پژوهش مورد استفاده قرار گیرد. بر اساس اندیشه گیدنز تجدد ویژگی‌هایی ذاتی دارد که موجب تغییراتی در هویت شخصی نیز می‌شود. بازاندیشی یکی از ویژگی‌های مهم تجدد است. بازاندیشی در زندگی اجتماعی مدرن به معنای بازسنجی پیوسته عملکردهای اجتماعی بر اساس نظام‌های کارشناسی و در پرتو اطلاعات تازه است و بدین‌سان، خصلتشان به نحو اساسی دگرگون می‌شود (Giddens, 1990: 47). این بازاندیشی در تمام زوایا و ابعاد زندگی مدرن رسوخ

1. Anthony Giddens

کرده و شدت و حدت آن به اندازه‌ای است که حتی خود بازاندیشی را نیز در برمی‌گیرد؛ اما آنچه اینجا برای ما مهم است این است که این بازتابندگی تا «خود» آدمی نیز رسوخ کرده و «خود» به صورت تصویری بازتابی درمی‌آید و نوعی «سازمان‌دهی مداوم» یا «تجدید سازمان‌دهی» روانی صورت می‌گیرد. در دوران تجدد متأخر و با کمرنگ‌شدن مرجعیت‌های بیرونی، در نگاه گیدنز، هویت شخصی مستلزم آگاهی بازتابی شده و دیگر آن چیزی نیست که به فرد داده شود. در دوره‌های ماقبل تجدد تأکید کنونی بر فردیت وجود نداشت و تبار، جنس، پایگاه اجتماعی و دیگر صفات منتسب به هویت تقریباً ثابت بودند؛ اما در مدرنیته با حذف مرجعیت‌ها و تکثر منابع رقم خورده، هویت چیزی است که فرد آن را به‌طور مداوم ایجاد می‌کند و به‌صورت بازتابی موردحفاظت قرار می‌دهد (Giddens, 1991: 111).

درواقع تجدد با امکاناتی که فراهم آورده، فرد را با تنوع فراوانی از انتخاب‌ها مواجه می‌سازد و از سویی در گزینش‌هایی که باید به عمل آورد، چندان کمکی به او نداده و نقش مرجعیت‌های بیرونی نظیر پایگاه طبقاتی، دین و ... را کمرنگ می‌کند. زندگی فرد، به تدریج کمتر و کمتر تحت تأثیر احکام و ضوابط برون‌ذاتی قرار می‌گیرد و بیش‌ازپیش از طریق سازمان‌دهی بازتابی خود ادامه می‌یابد (Giddens, 1991: 217). با آن‌که در گذشته، سنت مرجعی برای شکل‌دهی به خود محسوب می‌شد اما در جامعه متجدد کنونی، در بسیاری از عرصه‌های زندگی اجتماعی - از جمله در قلمرو «خود» - مراجع معینی وجود ندارد. در این شرایط اشکال گوناگون اقتدار سنتی نظیر دین، فقط «شکل‌هایی» در میان سایر اشکال اقتدار اجتماعی و مشارکت‌کننده در فرآیند بازاندیشی خود محسوب می‌شود و فرد در این شرایط هویت شخصی خود را خلق کرده و به‌طور مداوم آن را مورد بازاندیشی، تنظیم و تجدید قرار می‌دهد (Giddens, 1991: 261-272).

از منظر ساخت اجتماعی، حیا مقوله‌ای که به‌صورت تکوینی در ذات زن قرار گرفته و ویژگی‌ها، شاخص‌ها و تعاریف مشخص و آماده در جهان بیرون دارد، نیست. بلکه این رویکرد مورد تأکید است که مفاهیم و معانی ضمن عملکرد عاملان اجتماعی

ساخته و پرداخته می‌شوند. البته این به معنای آزادی کامل کنشگران یا بدین معنا نیست که عاملان اجتماعی در تمامی ساحات زندگی و کنش‌های خود به اندیشه و تغییر می‌پردازند. بلکه مطابق ادعان شوتهس و برگر، کردار و انتخاب‌های انسان‌ها بر پایه نمونه‌سازی‌هایی که در جهان حیاتی موجود است، استوارند. کنشگران مجبور نیستند در هر موقعیتی به چون‌وچرا در مدل‌ها و الگوهای موجود بپردازند اما این فرصت را دارند که در موقعیت‌های بحث‌برانگیز زندگی‌شان دانش و کردار خود را تعدیل کرده و دست به بازسازی نمونه‌سازی‌ها بزنند (Ritzer, 1991: 343). افراد این نمونه‌سازی‌ها را از طریق اجتماعی شدن یاد گرفته و درونی می‌کنند اما به‌ویژه در کنش متقابل با دیگران یا به تعبیر شوتهس «روابط مایی» موردسنجش قرار می‌دهند و تحت شرایطی به بازنگری و تعدیل آن‌ها می‌پردازند.

حیا به‌عنوان مفهومی اجتماعی دیر زمانی است وارد فضای فرهنگی جامعه ایرانی شده است. در سال‌های اخیر با رشد فزاینده تحولات ساختی و معنایی و کمرنگ‌شدن مرجعیت‌ها، عاملان اجتماعی توانایی و فرصت بیشتری برای خلق معنا و ارائه تفسیر از مقولاتی نظیر حیا دارند و این معانی نیز در فرآیندی مبتنی بر کنش متقابل، به‌مرور می‌تواند وارد نمونه‌سازی‌های اجتماعی موجود شود. این بازسازی در جریان خلق هر روزه و مداوم این جهان شکل می‌گیرد (Ritzer, 1991: 362)؛ به‌عبارت‌دیگر با آن‌که در گذشته، سنت مرجعی برای شکل‌دهی به خود و الگوهای رفتاری محسوب می‌شد و معنایی یک‌دست از مقولات ارائه می‌کرد اما در دنیای مدرن، در بسیاری از عرصه‌های زندگی اجتماعی مراجع معینی وجود ندارد و فرد در این شرایط با آزادی بیشتری به خلق معنا می‌پردازد و همین امر نیز مقوله حیا را تبدیل به مقوله‌ای فرهنگی و متکثر کرده است.

روش تحقیق

از میان روش‌های کیفی موجود و موردتوجه، با توجه به آن‌که در این پژوهش به دنبال دریافت درک و تصور زنان از مفهوم حیا و ارائه صورت‌بندی از معانی حیا نزد زنان

هستیم، به نظر می‌رسد اتخاذ رویکرد پدیدارشناختی و روش تحقیق تحلیل مضمونی^۱، روشی مناسب برای حصول نتیجه باشد. این روش درصدد «مشخص کردن، بررسی و ضبط الگوها و مضامین در داده‌ها» (Zokaei, 2020: 84) بوده و درواقع به شناسایی، تحلیل و گزارش الگوها تأکید دارد. تحلیل مضمون فرآیندی برای تحلیل داده‌های متنی به شمار می‌رود و داده‌های پراکنده را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌سازد (Abedi Jafari et al., 2021: 153). این روش داده‌ها را دسته‌بندی، سازمان‌دهی و توصیف می‌کند و حتی فراتر از این رفته و جنبه‌های مختلف موضوع تحقیق را تفسیر می‌کند (Braun and Clarke, 2006: 88).

تحلیل مضمونی در سه مرحله قابل انجام است: مرحله اول، خواندن متن و توصیف نکات قابل توجه در روایات پاسخ‌گویان، برجسته‌سازی ایده‌های مهم و مرتبط، مشخص کردن کدهای توصیفی بر اساس تفسیر اولیه خود و در صورت لزوم ادغام کدهای دارای هم‌پوشانی، مرحله دوم، گروه‌بندی کدهای توصیفی دارای معانی مشترک و استفاده از کدهای تفسیری برای آن‌ها و فراتر رفتن از مرحله توصیف و درنهایت مرحله سوم، شناسایی مضامین فراگیر و با سطح انتزاع بالاتر که بیان‌کننده مفاهیم کلیدی تحلیل است. (Zokaei, 2020: 97- 99) در این پژوهش با توجه به لزوم صورت‌بندی معانی حیا برای زنان و دستیابی به معنای حیا برای آنان، به‌صورت خاص از تحلیل مضمونی بهره می‌بریم. شیوه نمونه‌گیری لازم است متناسب با روش اتخاذی و موضوع پژوهش باشد که با لحاظ این موارد، نمونه‌گیری هدفمند، استراتژی مدنظر برای نمونه‌گیری در این پژوهش است و بدین معناست که افراد و مکان مطالعه از این جهت انتخاب می‌شوند که می‌توانند در فهم مسئله پژوهش و پدیده محوری مطالعه مؤثر باشند (Creswell, 2012: 154) با توجه به این که در این کار لازم است کلیه مشارکت‌کنندگان پدیده مورد مطالعه را تجربه کرده باشند، مطابق دسته‌بندی کرسول، نمونه‌گیری معیار (همه موردی‌هایی که معیار خاصی را دارا

هستند؛ برای تضمین کیفیت مناسب است) مدنظر قرار دارد (Creswell, 2012: 156-157).

با توجه به ضرورت تجربه میدان‌های کنش متفاوت توسط مشارکت‌کنندگان برای مشارکت در این پژوهش از سویی و داشتن سطحی از بازاندیشی در میان عاملان اجتماعی درگیر در این پژوهش از سوی دیگر، کلیه زنان جوان ۱۸ تا ۳۵ سال به‌عنوان جامعه آماری موردتوجه قرار گرفتند. این بازه سنی، بازه‌ای است که در آن امکان تجربه میدان‌های کنش مختلف برای زنان فراهم شده و تجربه ایشان محدود به خانواده و مدرسه نیست. همین تجربه میدان‌های مختلف، می‌تواند سطحی از تنظیم‌گری کنش و بازاندیشی را در اختیار کنشگر قرار دهد و از این جهت در این پژوهش موردتوجه قرار گرفته است. علاوه بر این، با تمرکز بر مقطع سنی جوان، می‌توان پیش‌بینی کرد که مصاحبه‌شوندگان در یک وضعیت تقریباً نزدیک به هم از لحاظ سطح بازاندیشی قرار داشته باشند. علاوه بر این، سعی شد این زنان از بخش‌های مختلف کشور و با تجربه فرهنگ‌های سنتی مختلف و متفاوت بوده و از سویی، پوشش‌های متکثری از پوشیه یا پوشش کاملاً آزاد داشته باشند. در واقع در انتخاب این ۲۰ نفر، صرفاً بازه سنی موردتوجه نبود. بلکه با توجه به احتمال اثرگذاری نوع پوشش مصاحبه‌شونده بر دیدگاه‌های او درباره حیا و نحوه کنش او در نسبت با این مقوله، سعی شد این زنان طیفی از پوشش از «استفاده از پوشیه» تا «بی‌حجابی» را داشته باشند.

در این جامعه آماری، نمونه‌گیری تا زمان رسیدن به ضابطه اشباع و دستیابی به یافته‌ای نو ادامه یافت که پس از انجام مصاحبه با ۲۰ زن جوان در بازه سنی مذکور این اشباع حاصل شد. مدت‌زمان مصاحبه‌ها به‌طور متوسط ۴۰ دقیقه بود. گفت‌وگوها با رضایت مشارکت‌کنندگان ضبط و سپس پیاده‌سازی شد. روش گردآوری داده‌ها نیز مصاحبه نیمه‌ساخت یافته است که مشارکت‌کنندگان می‌توانند به‌صورت آزادانه به بیان خودآگاهی و تجربه خود پردازند. همچنین برای اعتباریابی در این پژوهش از دو تکنیک «توصیف پرمایه» و «کنترل اعضا» استفاده شده است که مبتنی بر آن‌ها یافته‌ها به‌صورت تفصیلی و با

مستندات بالا ارائه شده و سپس چهار نفر از مشارکت کنندگان برای کنترل نهایی داده‌ها فراخوانده شدند.

یافته‌های تحقیق

با توجه به روش پژوهش یعنی تحلیل مضمونی که پیش از این درباره آن توضیح داده شد، برای دستیابی به معنای حیا در بین الازدهانیت زنان ایرانی و ارائه صورت‌بندی ازین معانی در نزد زنان، در گام نخست از مصاحبه‌های صورت گرفته تم‌هایی استخراج شد و این تم‌ها در قالب مقولات فرعی (۳۹ مقوله فرعی) قرار گرفت و سپس با ادغام این مقولات با یکدیگر و حرکت به سطحی انتزاعی تر ۳ مقوله اصلی به شرح زیر به دست آمد:

جدول ۱. مقولات اصلی و فرعی استخراج شده از مصاحبه‌ها

Table 1. The main and secondary categories extracted from the interviews

مقوله اصلی	مقوله فرعی
سیاست رهایی بخش - سیاست زندگی	فروستی نظام‌مند زن
	مستعمره ساختن بدن زن
	چندپارگی جامعه
	شکاف میان نظم سیاسی و سپهر اجتماعی
	تشدید بی‌اعتمادی به گفت‌وگو رسمی
	استحاله سرد
	ارائه الگویی برای تبعیض جنسیتی
	شمسار سازی نسبت به طبیعت زنانه
	استیگمای بی‌حیایی ابزاری برای کنترل اجتماعی رسمی و حذف
	مقاومت نشانه‌شناختی در برابر استیگمای بی‌حیایی
	حیا به مثابه امری پیشادینی و اخلاقی
	حیا به مثابه عرف
	حیا به مثابه حفظ حرمت
	تلاش برای مقابله با فشارهای منفی اجتماعی
	موقعیت مندی، مکان‌مندی و پروفایل محور بودن حیا
	حیا امری فراجنسیتی

مقوله اصلی	مقوله فرعی
بازاندیشی مقید و همدلانه	طرد وضعیت موجود در محتوا و روش در جامعه پذیری اولیه نسل جدید
	آندروژن شدن مفهوم حیا
	انتقاد از تبعیض تاریخی نسبت به زنان
	مقابله با سوء تعبیر از حیا به انفعال زن
	اجحاف به حیا با تقلیل آن به حجاب
	تلاشی دویپهلو برای فرار از استیگمای بی حیایی
	تجربه لذتی غم زده با طراحی نمایش طنز
	نمایش شجاعتی پر خاشک‌گرانه
	حیا؛ راهی برای رهایی از نظم نمادین تحلیل مدار (عامل بازدارنده از ابژگی و خودابژگی زن)
	استیگمای «بی حیا»؛ مجازاتی برای جنایت علیه «تیم» زنان
	زن و مرد به مثابه بدن‌های جنسی شده
	حیا به مثابه عرف
	موقعیت مندی، مکان مندی و پروفایل محور بودن حیا
	انتقال حیا به نسل جدید برای ایجاد مصونیت و جلوگیری از خودابژگی
ساخت رسمی تجسد یافته	حیا به مثابه حرمت تهدید شده، خودمهارگری و تأثر درونی
	زمینه طبیعی حیا در زنان
	حفظ حجاب شرعی؛ مصداق حیا
	تقدم حجاب شرعی بر عرف
	بی‌حجابی یکی از نشانه‌های بی‌حیایی
	فروکاهش زیست‌جهان به یک قرائت رسمی و حذف تکثرها
	مشاهده مبتنی بر سلسله مراتب
	توجه به قالب‌های رفتاری تعریف شده برای زن و مرد
	حاملان خالص آموزه‌های نسل پیشین به نسل جدید

پس از کدگذاری اولیه و به دست آوردن مقولات فرعی، دسته‌بندی‌ای که به نظر می‌رسید بتواند هم جامعیت و دربرگیری مقولات احصاء شده را داشته و هم نمایش دهنده و گویای مفهوم «حیا» در بین‌الذهانیت زنان ایرانی باشد، دسته‌بندی بر مبنای مواجهه مصاحبه‌شوندگان با آموزه‌های انتقال یافته به ایشان به‌ویژه در نظام گفت‌وگو رسمی است.

چراکه زنان، حیا را در غیریت با آموزه «باحجاب- باحیا» فهم و تعریف می‌کنند و این غیریت، سازنده معانی حیا در نزد زنان ایرانی است.

الف) سیاست‌های بخش - سیاست زندگی

دسته نخست مصاحبه‌شوندگان اگرچه همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، مفهوم حیا را با تفسیر و تعبیر خودشان ارائه می‌دهند، اما تلاش مستمر و بازاندیشانه‌ای در طرد آموزه‌های سنتی، فرهنگی و دینی (مطابق با گفتمان رسمی دینی) در نسبت با حیا دارند و بدون ارجاع به آموزه‌های شریعت اسلام بر این عقیده هستند که در «گفتمان رسمی دینی» و همچنین در «فرهنگ جامعه ایرانی»، نظم مسیطر مردانه در راستای انقیاد زنان به نفع مردان، فراگردهایی را جهت محدودسازی و کنترل زنان در سپهر عمومی و همچنین خصوصی طراحی کرده که بخشی از آن در صفات منتسب به زنان یا باردار کردن برخی صفات مشترک میان زنان و مردان برای زنان رخ می‌دهد و در واقع با نوعی «فروستی نظام‌مند زن» در نسبت با این مفهوم مواجه هستیم. از این منظر، صفت حیا در نگاه این دسته، اگرچه صفتی فراجنسیتی است، اما نظام مردسالار برای بهره‌کشی بیشتر از زنان، آن را زنانه و همچنین شاخص‌هایی را به این صفت ضمیمه کرده که بیش‌ازپیش زنان را محدود می‌سازد و ضمن آن، وجه ابژه‌گونه و عروسک‌وار زنان را تقویت می‌کند.

زینب ۳۰ ساله می‌گوید:

«فرهنگمون می‌گه زن باید با ملاحظت رفتار کنه، ریز بخنده، نخودی راه بره
و... من با همه این‌ها مخالفم و به نظرم این‌ها همه از جنس کنترل زنه و می‌خوان
استفاده ابزاری، کالاگونه و عروسکی‌وار از زن داشته باشند. خب زن بلند بخنده،
چه ایرادی داره؟ این اندیشه مخالف آینه که زن بخواد آزاد و رها باشه.»

این دسته، با رفتاری چریک‌وار در تمامی تعاملات و کنش‌های خود سعی در مبارزه با این وضعیت دارند. آن‌ها آموزه ارتباط میان حجاب و حیا را آموزه‌ای نشئت‌گرفته از اولاً فرهنگ مردسالار و ثانیاً «گفتمان رسمی دینی» می‌پندارند که در هر صورت بایستی پس رانده شود. از این منظر، مصاحبه‌شوندگان گارد محکمی نسبت به ارتباط میان حجاب و

حیا در آموزه‌های رسمی و غیررسمی تربیت دارند و در واقع به نوعی نسبت به «مستعمره ساختن بدن زن» معترض هستند. سحر، ۳۴ ساله می‌گوید:

«در مدرسه/ ازین حرفای چرند زیاد می‌گفتند ولی برای من اثری نداشت. دربارہ مو و حجاب خیلی تذکر می‌دادند و می‌گفتند که حیا داشته باش. من هم همیشه مقتعه‌ام روی هوا بوده و همچنان هم هست... [با پوزخند و با دستی که بالا آمده بود و به سمت من اشاره داشت] از نظر مذهبی که به ما ارائه دادند و [پوزخند بیشتر] دادید، همه تشعشعات گناهگارانہ از ناحیه زن‌ها میاد و مردها سرباز صفری بیش نیستند. هیچ وقت نگفتند اون مرد چشم‌هایش رو درویش کنه!»

این دسته با بازناندیشی حداکثری در روابط اجتماعی خود و با تأکید بر پررنگ شدن قضاوت اجتماعی در فضای تربیت رسمی و غیررسمی و ایجاد استیگمای فرهنگی در آموزه‌های منتقله، این فضا را بستر ایجاد شکاف‌های متقاطع اجتماعی می‌دانند؛ شکاف‌هایی میان زنان و مردان و همچنین میان جامعه زنان. هیوا ۲۶ ساله می‌گوید:

«انگار مامانم داداشم و بابابزرگم رو قضاوت می‌کرد که به من می‌گفت نباید جلوی آن‌ها فلان مدل لباس بپوشم. خیلی حس منفی بهشون داشتم. فکر می‌کردم چی کار کردند که من باید جلوشون این طوری لباس بپوشم؟»

این فضا جامعه را به چندپاره تقسیم کرده و هر پاره قضاوتی منفی نسبت به بخش دیگر دارد. همچنین شکاف میان نظم سیاسی و سپهر اجتماعی نیز شکاف مهمی است که تأکید آموزه‌های رسمی بر برخی مؤلفه‌ها به آن دامن می‌زند. در واقع سوژه هوشمند اهمیت مفهوم حیا را برای نظام رسمی درک کرده و فشار آن را بر ساحات مختلف زیست خود احساس می‌کند. همین احساس نیز موجب عصبانیت کنشگر از ساختارها می‌شود. همچنین این دسته در اثر تعامل مستقیم و حقیقی با سایر جوامع یا آگاهی‌یابی از طریق فضای مجازی به‌ویژه از کشورهای مسلمان‌نشین، بی‌اعتمادی‌شان به فضای گفتمان رسمی تشدید شده و به نوعی احساس فریب‌خوردگی نسبت به آموزه ارتباط میان حجاب و حیا دارند.

آموزه‌های انتقال‌یافته در جریان پرورش اجتماعی ثانوی به‌ویژه توسط نهادهای منتسب به گفتمان رسمی دینی، به‌جای درونی‌شدن عمیق و هم‌نوا، بیشتر توسط این دسته دچار «استحاله سرد» شده‌اند. استحاله سرد بدین معناست که فرد واقعیت جدید را درونی می‌سازد اما واقعیت، به‌جای آن که واقعیت او باشد، واقعیتی است که از آن برای منظور خاص استفاده می‌کند. فرد سردی و بی‌اعتنایی ذهنی را در مقابل این آموزه‌ها حفظ کرده و سنجیده و از روی قصد «آن‌ها را برعهده می‌گیرد» (Berger and Luckmann, 1966: 234). اگر این پدیده در سطح وسیعی گسترش یابد، کل نظم نهادی به‌تدریج به شکل شبکه‌ای از فریبکاری‌های متقابل درخواهد آمد. در این وضعیت کنشگر که می‌داند جامعه برای او به‌عنوان یک زن، نماهایی را برای ایفای نقش‌های اجتماعی تعریف کرده و اگر از آن نماها تخطی کند، تبعاتی برایش خواهد داشت، سعی در حفظ آن نماها به شیوه‌ای «سرد» و «صوری» دارد. هیوا درباره دوران دبیرستان خود می‌گوید:

«بچه‌های مدرسه... دوست‌پسر داشتن و حتی می‌رفتن خونه پسره. توی کیشون رژلب قرمز بود. همیشه آرزوی اینو داشتن که زنگ بخوره و توی مسیر پنکک و رژلب بزنین و موهاشون رو تا نزدیک خونه چتری بندازن بیرون.»

وجه دیگر مواجهه رادیکال این دسته نسبت به آموزه‌های رسمی و غیررسمی در نسبت با حیا، اعتراض به قالب‌گذاری رفتارهای زنانه و ایجاد کلیشه‌های محدودکننده برای زنان در این آموزه‌هاست. به عقیده ایشان این قالب‌ها موجب می‌شود زنان نتوانند آنچه می‌خواهند و در وجود خود احساس می‌کنند را بروز دهند. درواقع زن از دوران کودکی خود، دیگربودگی خود را درونی‌سازی می‌کند. شرمسارسازی نسبت به طبیعت زنانه، آموزه دیگری است که از نگاه برخی از مصاحبه‌شوندگان در آموزه‌های رسمی و غیررسمی موجود درباره حیا وجود دارد و سختی‌های بسیاری را به زن وارد می‌کند. می‌توان گفت در نگاه این دسته، ساخت مردسالار و نره‌محور فرهنگ، سوژه زنانه، بدن زنانه، سائق‌های زنانه و حتی طبیعت زنانه را سرکوب می‌کند.

از این منظر، صفت بی حیا اگرچه در آموزه‌های منتقل شده صفتی منفی تلقی می‌شود، اما کنشگر برای مقابله با این وجه ساختاری پررنگ، آن را نه تنها منفی تلقی نکرده، بلکه نوعی ابزار کنترل اجتماعی رسمی و حذف تلقی می‌کند. ضمن آن که در عین حاشیه‌بودن، بی‌قدرتی در تعریف شاخصه‌های حیا و دوربودن از اقتدار یا قدرت مشروع، سعی می‌کند با اعمال کنترل غیررسمی، قدرت خود را به شیوه‌های گوناگون نشان دهند. زینب با پوزخند و خیلی صریح می‌گوید:

«صفت بی‌حیا با شکستن سنت در ذهنم گره‌خورده و این برام ارزشه. الآن باحیا بودن در تعریف عمومی ناشی از کنترله، پس صفت بی‌حیا بد نیست. من نمی‌خوام درین فرهنگ باحیا باشم و اتفاقاً کاری می‌کنم که سنت‌ها رو بشکنم. اگر حرف‌زدن زن را بد می‌دانند، اتفاقاً حرف می‌زنم... پیش آمده پشت سرم گفته‌اند فلانی تابوشکن و هنجارشکنه و من واقعاً قند توی دلم آب شده.»

این دسته به‌نوعی با اتخاذ «سیاست رهایی‌بخش» سعی می‌کنند به مقابله با آنچه از حیا به دستشان رسیده، بروند. سیاست رهایی‌بخش متوجه دریافتی از سلسله‌مراتب قدرت است؛ یعنی توانایی فرد یا گروه در اعمال اراده خود بر دیگری. این اعمال اراده که خود را در قالب «بهره‌کشی»، «نابرابری» و «ستم» نشان می‌دهد - یعنی همان مفاهیم و مقولات فرعی که تا بدین‌جا در نگاه این دسته کشف کردیم و توضیح دادیم، همان چیزهایی است که زنان متعلق به گروه نخست، سعی در کاستن یا حذف آن دارند؛ اما علاوه بر تلاش برای پاره‌کردن زنجیرهای سنت و نیز مخالفت با آموزه‌های گفتمان رسمی و یا به تعبیر گیدنز توجه به «سیاست رهایی‌بخش»، این دسته با بازاندیشی نسبت به مضامین انتقالی به ایشان در فرآیندهای جامعه‌پذیری اولیه و ثانوی و با توجه به تاریخ زندگی خود، دست به تعریف «خود» با نگاه جدیدی به مقوله «حیا» زده و «خودِ باحیا» را به گونه‌ای متفاوت با آنچه تاکنون به ایشان داده شده بود، تعریف می‌کنند. گسترش نظام‌های مبتنی بر مرجعیت‌های درونی و اهمیت یافتن طرح بازتابی «خود»، فرد را به سمت «سیاست زندگی» هدایت می‌کند. یکی از اقسام تعاریف صورت گرفته توسط این دسته «حیا به مثابه امری پیشادینی و

اخلاقی» است که آثار خود را در تمام حرکات، ظاهر، رفتار، نگاه و... کنشگر حتی در خلوت و تنهایی خود نشان می‌دهد. فروغ معتقد است:

«تصورم از حیا آینه که هر آدمی باید برای خودش حدومرزی اخلاقی داشته باشد. در رفتار آدم خودش رو نشون می‌ده. لزوماً پوشش مهم نیست. اون روح اخلاقی مهمه.»

زینب این حد اخلاقی را تعریف می‌کند و می‌گوید:

«حتی این برام مهمه که فردی دیگری رو بر خودش ترجیح بده. اگر غذا زیاد نیست، زودتر عقب می‌کشه یا وقتی از مسیری عبور می‌کنن اجازه بده دیگری زودتر بره. اینا به نظرم یعنی اخلاق؛ یعنی حیا.»

برخی از مصاحبه‌شوندگان علی‌رغم تمام انتقاداتی که به ساخت حیا در فرهنگ و سنت جامعه ایرانی دارند، اما توجه و پابندی به آداب اجتماعی را نوعی حرکت در چارچوب مفهوم حیا تلقی می‌کنند. اگرچه گاه رعایت این آداب، به‌مثابه حرکت در راستای قالب‌ها و کلیشه‌های رفتاری تعریف شده باشد، باین‌وجود فرد خود را ملزم به رعایت بخش‌های بسیاری از این آداب اجتماعی می‌کند و آن را معادل حیا می‌داند. درواقع از این منظر «حیا به‌مثابه عرف» تعریف می‌شود. علاوه بر این‌ها، حفظ شأن یا به تعبیر دیگر «حرمت» هر چیز نظیر پایگاه و موقعیت اجتماعی فردی و خانوادگی، تفاوت سنی، موقعیت‌های فرادست و فرودست اجتماعی -مانند معلم و شاگرد، شرایط محیطی و... برای بخشی از این مصاحبه‌شوندگان واجد اهمیت بالایی بوده و معادل حیاست.

این تعاریف موجب می‌شود حیا مفهومی سیال و بدون عینیت مشخص باشد و بر این اساس، موقعیت‌مند، مکان‌مند و حتی پروفایل‌محور تعریف شود. بدین معنا که فرد به‌فرد در موقعیت‌های مختلف و مکان‌های متفاوت شاخص‌های متفاوتی داشته باشد. ضمن آن‌که در این نگاه حیا در تمام روابط انسانی - میان زن و مرد، میان زنان، میان مردان - خود را نشان می‌دهد و صرفاً در رابطه زن و مرد تعریف نمی‌شود.

ب) بازاندیشی مقید و همدلانه

واکنش دوم به آموزه‌های منتقل شده درباره حیا از طریق نظام تربیت رسمی و غیررسمی و فرهنگ، «بازاندیشی مقید و همدلانه» است. این دسته با پذیرش بسیاری از آموزه‌های موجود درباره حیا، خواهان «آندروژن شدن» این فضا هستند. در این شرایط کنشگر با درک همدلانه فرهنگ و حفظ تقید خود به پابندی به آن، درصدد برمی آید با غربال و بازاندیشی وجوه به‌زعم خود غلط آموزه‌های منتقل شده، با انتقاد نرم و خودانتقادی به مقابله با آنها برخیزد. این دسته تبعیض موجود در این زمینه را نه ناشی از میل به انقیاد و کنترل زن در یک نظام مردسالار، بلکه نشئت گرفته از تبعیض تاریخی نسبت به زنان می‌دانند و معتقدند بایستی این وجوه تبعیض آمیز به‌مرور اصلاح و کنار گذاشته شود.

رودابه ۲۹ ساله می‌گوید:

«خب این چیزایی که در گذشته می‌گفتن قطعاً از سر صدق و سلامت نفس بود. من همیشه دوست داشتم. هیچ وقت هم اذیت نشدم. ولی اگر من باشم، چیزایی دیگه هم می‌گم. چیزای سلبی و ایجابی. وضعیت الآن باید تغییراتی بکنه.»

در نگاه این دسته از مصاحبه‌شوندگان یکی از آموزه‌هایی که نیاز به تغییر دارد، سوءتعبیر از حیا به انفعال زن است. ایشان این سوءتعبیر را نه نشئت گرفته از طراحی ساختاری هدفمند، بلکه ناشی از خطای کنشگران می‌دانند و سعی دارند با تغییر عمل خود، این رویه را به‌مرور عوض کنند.

این مصاحبه‌شوندگان تأکید صرف بر مؤلفه حجاب در حیا را به‌نوعی کاهنده اثرات مثبت این مفهوم و درواقع تقلیل معنای حیا می‌دانند. استیگمای بی‌حیایی اگرچه برای این دسته واجد اهمیت است، اما طی فرآیندی بازاندیشانه و با تفکیک میان آن که تعلق به گفتمان رسمی حیا دارد و آن که خارج از این گفتمان به او صفت بی‌حیا را داده، واکنش‌های مختلفی را شکل می‌دهند و تلاشی دوپهلوی را برای فرار از این استیگما رقم می‌زنند. سمانه به‌خوبی این بررسی موشکافانه را توضیح می‌دهد. او می‌گوید:

«خب بستگی داره به اون آدمی که این رو دربارم گفته. [مکث طولانی] البته برام اصلاً مهم نیست پشت سرم کسی بگه بی حیا. آدم باید ببینه حرف از دهن کی درومده. بستگی داره کی به من گفته باشه بی حیا. این روزا معمولاً ما جوان‌های دهه ۶۰ و ۷۰، جور دیگری فکر می‌کنیم.»

تلاش برای بی‌توجهی به بخش رسمی، نه به خاطر بی‌اهمیت بودن این صفت برای کنشگر، بلکه برخوردی واکنشی نسبت به طردهای پیشین و نسبت به فاصله میان معنای حیا در گفتمان رسمی و ذهن کنشگر است. در واقع این کنشگران نسبت به صفت بی‌حیا حس منفی داشته و سعی در پاک کردن این داغ ننگ از دامن خود دارند اما در شرایط طرد، واکنشی از این دست را شکل می‌دهند. یکی از واکنش‌های صورت گرفته در نسبت با این داغ ننگ توسط این دسته از زنان این است که در قالب شوخی صحنه‌های معکوسی را خلق می‌کنند تا به تعبیر گافمن «شورشی نیابتی» را علیه آدم‌های «عادی» تجربه کرده باشند (Goffman, 1963: 225). در این صحنه‌آفرینی برای تجربه لذتی غم‌زده، ایشان کلمات مربوط به داغ ننگ را با لحنی غیرجدی برای مخاطب خود که فرد «عادی» تلقی می‌شود، به کار می‌برند. سمانه که تلفنی با او درباره موضوع صحبت کرده بودم و سپس برای مصاحبه به منزلشان رفته بودم، در بدو ورود چادری رنگی را تا روی چشم‌هایش جلو کشیده بود و با لحنی تمسخرگونه خطاب به من گفت:

«حالا با این وضع دیگه زن باحیا حساب می‌شم و شما می‌شی بی‌حیا /و می‌خندد/ [و تلخ می‌خندم].»

برخی مصاحبه‌شوندگان این دسته، حیا را عامل بازدارنده از خودابژگی و ابژه‌شدن زن تعریف می‌کنند. در واقع برای ایشان بار حیا در نسبت مستقیم با امر جنسی و بدن زن قرار دارد. این دسته برخلاف دسته نخست که سعی در فارغ کردن مفهوم حیا از بدن‌مندی و حرکت به سمت اموری انتزاعی و استعلایی دارند، حیا را به‌طور خاص در نسبت با امر جنسی و بدن زن در نظر می‌گیرند و وجوه حیا و بی‌حیایی را در مرزهای بدن زن جست‌وجو می‌کنند. این دسته را در نسبت با ابژگی نام‌گذاری کردیم. ابژگی زن به معنای

آن است که در رابطه میان سوژه اجتماع مردانه، زن به جنس خود تقلیل یافته و بدن او، موضوع و ابژه شناخت مردان شود. اگرچه مفهوم ابژگی زن، به انفعال صرف زن ارجاع داشته و عاملیت مرد را پررنگ می‌کند، اما گاه زن در مناسبات قدرت، خود را به جای مرد نشانده و به خود با نگاه خیره مردانه نگاه می‌کند و خودابژگی را رقم می‌زند. خودابژگی شرایطی است که زن در جایگاه ابژگی نقش فعالانه ایفا کرده و خود، حتی پیش از آن که نگاه خیره سوژه مردانه‌ای وجود داشته باشد، نقشی دوگانه ایفا کرده و برای خود، در نقش سوژه مردانه می‌نشیند و به خود نگاهی خیره و ابژه‌ساز می‌اندازد. در این شرایط زن با تقلیل هویت خود به «جنس» خویش، فرآیند ابژه‌سازی را تسریع می‌بخشد و به توعی برای دیگری مردانه، مجوز «ابژگی» را صادر می‌کند. این زن را شاید بتوان مصداق کامل «زن مردانه»، «زن تحلیلی» یا «زن از نگاه مرد» دانست. این زن به تعبیر لکان در نظم نمادین نره‌محور و تحلیل‌مدار به عنوان ابژه مرد تعریف شده و خود را نیز تعریف می‌کند. او خود را به مثابه ابژه این نظم مردانه درونی و هویت‌یابی می‌کند. این هویت‌یابی اگرچه همه وجود زن را در خود هضم کرده و نمودهای متفاوتی در کنش‌های زن دارد اما شاید بتوان مصداق کامل آن را کنش‌هایی ازین دست دانست (Tong, 1998: 350-360). این دسته از کنشگران حیا را عاملی درونی در حذف این خودابژگی و کنش مبتنی بر نمودسازی جنسی زن و در واقع حیا را راهی برای رهایی از نظم نمادین احلیل‌مدار می‌دانند.

این دسته صرف حجاب‌نداشتن یا هر نوع پوششی را در نسبت با حیا ندانسته بلکه بدن و رفتار زن را کلیتی تعریف می‌کند که در کنار هم باید در نظر داشت و بررسی کرد که آیا پیام «جلب توجه» و «خودابژگی» را به مخاطب صادر می‌کند یا نه. محیا توضیح می‌دهد: «یه بار رفتم یه مهمونی یه زنی اومده بود که خیلی تپل بود و لباس خیلی تنگی هم پوشیده بود. مهم فقط لباسش نبود ولی. خیلی می‌خندید و هرهر و کرکر می‌کرد. می‌افتاد روی زمین و بلند می‌شد. پشت هم سیگار می‌کشید و مشروب می‌خورد. خنده‌های بیخود می‌کرد، شوخی‌های جنسی می‌کرد. به نظرم ترکیبش خیلی بد بود.»

این مصاحبه‌شوندگان برخلاف دسته قبل، پس از بررسی بسته رفتاری و پوششی طرف مقابل و رسیدن به این که قصد خودنمایی جنسی دارد، به راحتی برچسب «بی‌حیا» را به او نسبت داده و در ذهن و رفتار خود او را طرد می‌کند. گویی این زنان نه فقط برای خود این تصویر را می‌سازند که «من آدم سهل‌الوصولی هستم»، بلکه تعریف جمعی زنان را - که به تعبیر گافمن، به عنوان یک «تیم» در مقابل مردان قرار دارند-، مبنی بر این که زن‌ها اشیای جنسی سهل‌الوصولی نیستند تهدید می‌کنند. در واقع اینان نه صرفاً خود را، بلکه گویی کلیه زنان را به عنوان ابژگان جنسی مردان بازنمایی می‌کنند و در این شرایط، استیگمای «بی‌حیا» مجازاتی برای این جنایت علیه تیم به شمار می‌رود.

ج) ساخت رسمی تجسد یافته

دسته سوم مصاحبه‌شوندگان افرادی هستند که آموزه‌های منتقل شده از گفتمان رسمی را به خوبی پذیرا بوده و با کمترین چالش با آن‌ها مواجه می‌شوند. بر این اساس، در نگاه این دسته، حیا نوعی حرمت تهدید شده، خودمهارگری و تأثر درونی است و فرد با حیا هنگام مواجهه با عملی که از نگاه دین و همچنین گفتمان رسمی دینی زشت و قبیح تلقی می‌شود، خود را در حضور ناظر محترم دیده، دچار ترس از تهدید آبرو شده، حالتی از شکستگی روانی را در خود تجربه می‌کند و همین حالت نیز او را به مهار خود وامی‌دارد (Pasandide, 2017: 85). از این منظر حیا به عنوان حالتی است که سبب می‌شود شخص به سبب احساس نظارت - نظارت پروردگار-، از انجام کار زشت پرهیز کند یا کاری نیک انجام دهد.

ریحانه که دانشجوی کارشناسی آموزش الهیات است، می‌گوید:

«اگر کسی حیا داشته باشه، به نظرم از این که خودش رو در مقابل یکسری گناهان حفظ کنه. انگار به خجالتی ایجاد می‌شه که فرد از گناه خودش رو حفظ کنه... اصولاً حیا باعث می‌شه از ارتکاب گناه جلوگیری کنه. ثمره حیا جلوگیری از ارتکاب گناهه. حالا گناه در زبان، رفتار یا پوشش.»

مطابق گفتمان رسمی دینی، حیا ویژگی‌ای است ثابت که در طبیعت و خلقت انسان توسط پروردگار لحاظ شده و با توجه به آموزه‌های شرعی در زنان بیشتر از مردان است. در این نگرش، زنان به‌طور طبیعی میل به تسخیر انسان‌ها، نفوذ در دیگران، به‌ویژه مردان و خودنمایی را دارند و این امر طبیعی، به‌وسیله تدابیر تکوینی دیگری کنترل می‌شود. یکی از این تدابیر آن است که خلقت، حیای بیشتری به زن ارزانی کرده است (Haghshenas, 43-44: 2008). البته در این اندیشه، طبیعی بودن بدین معنا نیست که برای پایداری آن نیازی به آموزش یا تربیت نیست، بلکه بایستی حیا یکی از محورهای اصلی تربیت انسان‌ها و به‌ویژه زنان در نظر گرفته شود (Alasvand, 2012: 77). مریم می‌گوید:

«حیا در خانم‌ها بهتر رشد می‌کند. با توجه به ویژگی‌هایی که در آفرینش یک خانوم هست و خدا در وجودش گذاشته، مثل ظرافت، لطافت و...، به خاطر همه این‌ها حیای توی وجود اون خانوم بهتر رشد می‌کند.»

حیا که ویژگی فطری در زنان است، تجلیاتش در رفتار و پوشش، به‌ویژه پوشش، متعین، ثابت و تعریف شده است و آن تعریفی است که در احکام اسلامی درباره پوشش معیار آمده است. در واقع مصداق کامل حیا در زنان، حجاب است که «بدن زن» و ابزار «خودنمایی» و «تبرج» را می‌پوشاند.

ریحانه که خود پوشیه می‌زند، می‌گوید:

«خب ممکنه بعضیا فکر کنن این چارچوب متغیره و برای آدمای مختلف با توجه به شرایطشون فرق داره. ولی به نظرم چون حیا فطریه و در وجود همه آدم‌ها هست، یه چارچوب مشخص و خاصی رو در وجودمون قرار می‌ده... پوشش، چه در خانم‌ها و چه در آقایون، حد و مرزی داره. ما می‌گیم حجاب برتر چادره.»

در این اندیشه، تعریف شرعی حجاب، اصل ثابتی است که در نسبت با عرف تغییری نمی‌کند و تقدم و برتری نسبت به عرف دارد. اگرچه عرف می‌تواند در تعیین برخی اشکال فرعی حجاب و پوشش نقش آفرین باشد، اما تصمیم‌گیری نهایی با شرع است چراکه این دسته عرف را ساخت اجتماع اما گفتمان رسمی دینی را امری قدسی تلقی می‌کنند.

تعریف ثابت، متعین و غیرموقعیت‌مند از حیا، ضد تمام آن شاخص‌ها را معادل بی‌حیایی دانسته و به‌نوعی بستری برای ابژه‌سازی گروه دیگر می‌شود. با این وجود، برخی از مصاحبه‌شوندگان این دسته در مواجهه با افرادی که شاخص‌های مذکور را ندارند - برای نمونه حدود شرعی حجاب را رعایت نمی‌کنند - از به‌کاربردن لفظ بی‌حیا پرهیز کرده و تا جای ممکن، فرایندهای توجیه را برای آن‌ها به کار می‌برند. این توجیه، بیشتر رنگ جامعه‌پذیری و تربیتی دارد. این دسته قائل به تنبیه یا طرد این زنان با بیان لفظ بی‌حیا «حتی در ذهن خود» نیستند؛ اما نگاهی «آسیب‌شناسانه» و ناظر به اصلاح ابژه دارند.

بحث و نتیجه‌گیری

در این پژوهش به دنبال فهم معنای حیا در بین الازدهانیت زنان ایرانی و ارائه صورت‌بندی از این معانی در نزد زنان بودم. تجدد متأخر با کم‌رنگ‌ساختن مرجعیت‌های بیرونی، امکان بازاندیشی در تمام ساحات زندگی و به‌ویژه «خود» را به فرد داده است. «خود» دیگر آن چیزی نیست که حسب جنسیت، تبار، مذهب و... به فرد اعطا شود و فرد نیز آن را بدون چون‌وچرا بپذیرا باشد. در واقع تجدد با امکاناتی که فراهم آورده، فرد را با تنوع فراوانی از انتخاب‌ها مواجه می‌سازد و از سویی در گزینش‌هایی که باید به عمل آورد، چندان کمکی به او نداده و نقش مرجعیت‌های بیرونی نظیر پایگاه طبقاتی، دین و... را کم‌رنگ می‌کند. زندگی فرد، به تدریج کمتر و کمتر تحت تأثیر احکام و ضوابط برون‌ذاتی قرار می‌گیرد و بیش‌ازپیش از طریق سازمان‌دهی بازتابی خود ادامه می‌یابد (Giddens, 1991: 217). به همین جهت نیز در این دوران می‌توان از صورت‌بندی و سنخ‌بندی معانی در نزد کنشگران در نسبت با مقولات مختلف سخن گفت. حیا که پیش‌ازاین از طریق مراجع سنتی و مذهبی با تعریفی ویژه به زنان داده می‌شد و صفتی زنانه و با ویژگی‌های مشخص تعریف می‌شد، امروز در سایه این امکان تجدد متأخر مورد بازاندیشی قرار گرفته و می‌توان از معانی متکثر و سنخ‌بندی این معانی صحبت کنیم.

اگرچه آموزه‌های تربیت غیررسمی و همچنین نظام تربیت رسمی که بیشتر از طریق مدارس، مجالس مذهبی، مساجد، تلویزیون و... منتقل می‌شد، طبق گزارش زنان هم‌سو و

تقریباً یکسان بود - با تأکیدات مشترک بر زنانه‌بودن امر حیا، نسبت آن با بدن زن و پوشاندن آن و همچنین نسبت با روابط زن-اما آنچه برخی از زنان را به بازاندیشی واداشته بود، کمتر نظام تربیت غیررسمی و آموزه‌های منتقله در فرآیند جامعه‌پذیری در خانواده و بیشتر آموزه‌های گفتمان رسمی، به‌ویژه آموزه «ارتباط میان حجاب و حیا» بود. بار این «دیگری» در جریان مصاحبه به‌قدری پررنگ بود که تمامی مصاحبه‌شوندگان بدون استثنا پاسخ به بیشتر پرسش‌ها را در نسبت با آموزه «ارتباط میان حجاب و حیا» که در گفتمان رسمی دینی بر آن تأکید می‌شود، مطرح می‌کردند. در واقع معنای حیا در نزد زنان ایرانی، از ویژگی بینامتنیت برخوردار بوده و با ارجاع به گفتمان رسمی دینی و آموزه حجاب و حیا در این گفتمان شکل می‌گیرد. مصاحبه‌شوندگانی که در دو دسته «سیاست رهایی‌بخش - سیاست زندگی» و «بازاندیشی مقید و همدلانه» قرار دارند، خود را به‌عنوان «دیگریِ طردشده، شنیده‌نشده، نادیده‌انگاشته‌شده» گفتمان رسمی تلقی کرده و طی مقاومتی نشانه‌شناختی به طرد آموزه‌های این گفتمان به‌ویژه تأکید آن بر «ارتباط میان حجاب و حیا/ بی‌حجابی و بی‌حیایی» می‌پردازند. اینان با استراتژی‌هایی نظیر «استحاله سرد»، «تجربه لذتی غم‌زده با طراحی نمایش طنز» یا «نمایش شجاعتی پرخاشگرانه» سعی در نشان‌دادن اعتراض خود به آموزه‌های این گفتمان دارند.

اگرچه ممکن است به نظر برسد که مفهوم «حیا» کاربردی کم‌رنگ‌تر و ضعیف‌تر از گذشته در نزد زنان ایرانی دارد، اما صحبت‌های زنان گویای آن است که حیا مفهومی زنده و فعال برای ایشان است. این پویایی از سویی خود را به‌مثابه «دیگری» که سعی در نادیده‌انگاری زنان و حذف سوژگی ایشان دارد نشان می‌دهد. «دیگری» ای که زنان را وامی‌دارد کنش‌های خود را در نسبت با آن تعریف کرده و شکل دهند. از سوی دیگر، در نسبت با نسل جدید و تلاش برای انتقال معنایی از حیا از منظر خود به فرزندان، به ظهور و بروز می‌رسد. همچنین است زمانی که زنان در نسبت با استیگمای بی‌حیایی سعی دارند کنش‌های خود را برای فرار از قضاوت منفی اجتماعی شکل دهند و یا حتی خود دست به

ارزیابی بسته رفتاری و پوششی زنان دیگر زده و داغ «بی‌حیا» را بر پیشانی ایشان بچسبانند. تمام این فضاها گویای زنده بودن مفهوم حیا در بین‌الذنهانیت زنان ایرانی است. اما آنچه بیش از همه حائز اهمیت است، تلاش هر سه دسته برای ارائه تعریفی از حیا و تعیین کنش‌های خود در نسبت با این مفهوم است. دسته اول، حیا را مفهومی غیرجسمانی، فراجنسیتی و خارج از مرزهای بدن تعریف کرده و امری اخلاقی و پیشادینی می‌داند که آثار خود را در تمام ساحات زندگی کنشگر حتی در خلوت و تنهایی او نشان می‌دهد. حیا در این شرایط موقعیت‌مند و سیال بوده اما جوهری ثابت از جنس «حرمت» دارد که زنان با بازاندیشی و کنش‌های تأملی خود این حرمت را در تمام کنش‌هایشان لحاظ می‌کنند یا با این معیار به ارزیابی خود و دیگران می‌پردازند. علاوه بر این، این زنان حیا را به‌مثابه توجه به آداب اجتماعی و عرف نیز تلقی کرده و هر آنچه برهم‌زننده عرف هر اجتماعی باشد را بی‌حیایی تلقی می‌کنند. برای این دسته حیا، فاقد ارزش ذاتی بوده و صرفاً محافظی در برابر فشارهای اجتماعی تلقی می‌شود.

دسته دوم حیا را عامل بازدارنده از ابژگی و خودابژگی زن می‌دانند. از منظر برخی صاحب‌نظران فمینیستی، قوانین یا دستوراتی که در فقه اسلامی برای جداسازی (ممنوعیت هرگونه تعامل میان زن و مرد نامحرم) و انزوای زنان (محدودکردن دسترسی زنان به فضاهای عمومی) وجود دارد - نظیر حجاب و دستور به پوشاندن بدن که بدن زنانه را به‌نوعی ابژه شرم‌آور تلقی می‌کند یا دستور اخلاقی حیا- ناشی از نگاه مردسالارانه و کنترل‌مردانه است (Mir-hosseini and Hamzic, 2010: 34). در واقع مفهوم حیا در کنار برخی قوانین اسلامی ناظر بر زنان، فضایی اخلاقی سخت‌گیرانه‌ای را مبتنی بر مفهوم مردسالارانه ناموس شکل می‌دهد (Mir-hosseini and Hamzic, 2010: 202) و کارکردی برای تداوم اقتدار مردانه دارد. بر اساس این منظر، حیا دیگر ویژگی منتسب به طبیعت یا به تعبیر دینی فطرت زنان تلقی نخواهد شد و نوعی برساخت نظم مسیطر مردانه است؛ اما دسته دوم، برخلاف این دیدگاه، حیا را به‌مثابه مقاومتی زنانه در برابر نظم نمادین تحلیل‌مدار تلقی می‌کنند. نظمی که زن را یا به‌طور مستقیم در زیر نگاه خیره مردانه قرار داده و او را ابژه

مرد می‌سازد یا حتی در فرآیندی انعکاسی این نگاه خیره را به زن نیز منتقل کرده و زن در تنظیم کنش‌های خود سعی در خودابژه‌سازی برای این نظم دارد؛ اما حیا در این میان، عاملی است که هم می‌تواند زن را از نگاه خیره مرد دور نگاه دارد و هم مانع خودابژه‌گی زن شود. در واقع با ابزار «حیا» زن به مقابله با این نظم تحلیل‌مدار و مردواره می‌رود. علاوه بر این، این دسته نیز حیا را به مثابه عرف و توجه به آداب اجتماعی تلقی می‌کنند. موقعیت‌مندی، مکان‌مندی و پروفایل‌محوربودن معنای حیا و توجه پیوسته به بسته رفتاری و پوششی فرد جهت اطلاق صفت باحیا یا استیگمای بی‌حیا به طرف مقابل مورد تأکید این دسته از مصاحبه‌شوندگان است.

دسته سوم حیا را نوعی حالت روانی درونی می‌داند که موجب می‌شود فرد در زمان انجام عملی که از نگاه دین و همچنین گفتمان رسمی دینی قبیح تلقی می‌شود، خود را در حضور ناظری برتر (خداوند) حس کند و دچار ترس از آبرو و تأثر بوده و دست به خودمهاری می‌زند. زنانی که در این دسته قرار دارند، حجاب را شاخصه حیا می‌دانند. ضمن آن که آن را ویژگی ارزشمند انسانی تلقی کرده که ریشه در طبیعت زنان دارد. همچنین علاوه بر حفظ حجاب، حرکت در قالب‌های رفتاری تعریف‌شده برای زن و مرد نیز از شاخصه‌های آن است.

اگرچه حیا مفهومی زنده و پویا در نزد زنان ایرانی است و همچنان در لفظ، در تعریف کنش‌هایشان، در نسبت با دیگران و حتی در جامعه‌پذیرکردن و تربیت نسل جدید این مفهوم زنده، رونده و جاری است و توسط زنان ایرانی حمل می‌شود، اما درک «طرد» توسط گفتمان رسمی، موجب تعریف کنش‌های مختلف در مخالفت با آموزه‌های این گفتمان شده است و جالب این که زنان در این تقابل، با آگاهی و هوشمندی این کنش‌های اعتراضی را نه در انکار یا واپس‌زنی کامل «حیا»، بلکه در نسبت با برخی سویه‌های آموزه‌های گفتمان رسمی اعمال کرده و هرکدام تعریفی مابه‌ازا از حیا ارائه می‌دهند. در واقع آنچه رقم می‌خورد جایگزین شدن تعاریف جدید از حیا «به‌مثابه امری پیشادینی و اخلاقی»، «راهی برای رهایی از نظم نمادین تحلیل‌مدار و عامل بازدرنده از ابژگی و

خودابژگی زن»، «حیا به مثابه عرف» و «حیا به مثابه حفظ حرمت» است. تعاریفی که در ادامه تعریف رسمی از حیا یعنی «به مثابه حرمت تهدیدشده، خودمهارگری و تأثیر درونی» و البته با دامنه گسترده تر قرار دارد. ضمن آن که این تعاریف، ظرفیت کنشگری زنان را نیز با خارج کردن زن از برخی قالب‌های رفتاری نادرست افزایش می‌دهد. علاوه بر این، با ارائه تعریفی فراجنسیتی و آندروژن برای حیا این مقوله را به هر دو جنس تسری داده و کارکردی برای زن و مرد برای آن قائل است. حیا در بین الازدهانیت زنان ایرانی امری در نسبت با موقعیت، پوشش، رفتار و... تعریف شده و همین تعریف سیال، بر پویایی آن می‌افزاید.

با توجه به اهمیت مقوله حجاب برای ساختار رسمی، تأکید گفتمان رسمی در آموزه‌های خود و به‌ویژه در فرآیندهای خط‌مشی‌گذاری در حوزه زنان بر ارتباط میان «حجاب و حیا» یا استفاده از ابزار نظارتی مبتنی بر داوری هنجاریبخش و استفاده از استیگمای «بی‌حیا» برای زنانی که تقیدی به حجاب ندارند، می‌تواند موجب شکاف میان نظم سیاسی و سپهر اجتماعی، چندپارگی جامعه و تشدید بی‌اعتمادی به گفتمان رسمی شود. این در حالی است که ظرفیت بسط مفهوم حیا در میان زنان ایرانی وجود داشته و این مفهوم با تعاریف صورت گرفته توسط زن ایرانی می‌تواند گامی در راستای کاهش ابژگی و خودابژگی زن و نیز پررنگ شدن جنبه‌های استعلایی و اخلاقی آن باشد.

تشکر و سپاسگزاری

از استاد محترم جناب آقای دکتر کرمی که از راهنمایی‌های ارزنده ایشان در طی انجام این پژوهش بهره‌مند شدم، سپاسگزارم. اگر هدایت و صبوری ایشان در این مسیر نبود، قطعاً انجام این پژوهش غیرممکن بود.

ORCID

Mohammadtaghi  <http://orcid.org/0000-0003-4102-9056>

Karami

Shima Aliabadi  <http://orcid.org/0000-0003-2645-6586>

منابع

- Abedi Jafari et al. (2021). *Thematic analysis and the network of themes: a simple and efficient way to explain patterns in qualitative data*. Iranian Journal of Strategic management thought. 5 (2): 151- 198.
- Alasvand, F (2012). *Women in Islam (in Persian)*. Qom: Hajar Publication.
- Alavi, L (2010). *Investigating the relationship between action in the public sphere and the experience of shame as social ethics in Tehran University students (in Persian)*. Under the guidance of Ali Rajablo and Marzieh Mousavi Khamene, Tehran: Al-Zahra University, Faculty of Social and Economic Sciences.
- Berger, Peter L. and Luckman. Thomas (1966). *Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Translated into Persian by Fariborz Majidi. Tehran: Elmi va Farhangi Publication.
- Braun, Virginia and Clarke, Victoria (2006), Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3 (2). pp. 77- 101.
- Creswell, John W. (2012). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. Translated into Persian by Hasan Danaeifard and Hosein Kazemi. Tehran: Saffar Publication.
- Ghazimoradi, H (2007). *In Praise of Shame; Sociology of Shame in Iran (in Persian)*. Tehran: Akhtaran Publication.
- Giddens, A (1990). *The Consequences of Modernity*. Translated into Persian by Mohsen Solasi. Tehran: Markaz Publication.
- Giddens, A (1991). *Modernity and Self Identity: Self and Society in The Late Modern Age*. Translated into Persian by Naser Movafaghian. Tehran: Ney Publication.
- Goffman, E (1956). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Translated into Persian by Masood Kianpoor. Tehran: Markaz Publication.
- Goffman, E (1963). *Stigma: Notes on The Management of Spoiled Identity*. Translated into Persian by Masood Kianpoor. Tehran: Markaz Publication.
- Haghshenas, Seyyed Jafar (2008). *Islamic system and hijab issue (in Persian)*. Qom: Daftar-e Motaleat va Tahghihat-e Zanan
- Howard, Rhoda E. (1995). *Human Rights and the Search for Community*. Boulder: West view.
- López, José and Scott, John (2000). *Social Structure*. Translated into Persian by Hosein Ghazian. Tehran: Ney Publication.
- Mir-Hosseini, ziba and Hamzic, Vanja (2010). *Control and Sexuality: The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts, UK, Women Living Under Muslim Laws*.

- Moran, M (1999), Analysis and Application of the Concept of Modesty to Breastfeeding, *The Journal of Perinatal Education* Vol. 8, No. 4, p 19-26.
- Pasandide, A (2008). *Conceptual method of moral issues and its application in the concept of modesty*, *Iranian Journal of Revelation ethics*. 12: 67-95.
- Ritzer, G (1991). *Contemporary Sociological Theory*. Translated into Persian by Mohsen Solasi. Tehran: Elmi Publication.
- Tong, R (1998). *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Translated into Persian by Manijeh Najm-e Araghi. Tehran: Ney Publication.
- Vu, Milkie and T Quinn, Michael (2018). The Development and Validation of a Modesty Measure for Diverse Muslim Populations, *Journal of Religion and Health*, <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0734-8>.
- Wilkinson, K (2015), *Women And Modesty In Late Antiquity*, United Kingdom, Cambridge University Press.
- Zokaei, M S (2020). *The art of conducting qualitative research from problem solving to writing (in Persian)*. Tehran: Aghah Publication.

استناد به این مقاله: کرمی، محمدتقی، علی آبادی، شیما. (۱۴۰۰). درک و تصور زنان از مقوله حیا؛ بررسی پدیدارشناختی، فصلنامه علوم اجتماعی، ۲۸(۹۵)، ۷۱-۱۰۶.

DOI: 10.22054/qjss.2023.67836.2530



Social sciences is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License...